

Derive e macchinazioni mitologiche.

Omaggio a Furio Jesi

di Guido Boffi

guido.boffi@unicatt.it

Abstract

The expression “mythological machine” indicates for Furio Jesi a complex autopoietic apparatus which incorporates and transfers collective experiences together with the socialized knowledge of myth, while it reproduces, with political purposes, mythologies, tales, narrations and artistic figurations. “Mythological materials” are products historically-verifiable by the machine, whereas the “myth” is the invention of something to whose autonomous existence the machine alludes. The science of mythology is the study of the internal mechanisms of the mythological machine, the analysis of the inner and autonomous existence linguistic circulation that makes those materials mythological. The science of myth is instead the typical science of what historically does not exist which is therefore translatable in the analysis of the different modalities of the myth.

Furio Jesi avanza camminando lungo un fossato che attraversa e divide campi immersi nella neve, tra stoppie e filari di alberi della campagna padana. La zumata della telecamera ne inquadra progressivamente la figura intera, si arresta per un istante mentre Jesi continua ad avvicinarsi, quindi con un movimento inverso torna gradualmente ad allontanarla, arretra tra gli alberi, punta l'obiettivo sui tronchi scuri, si muove verso l'alto, tra i rami, il cielo. Le immagini appaiono filtrate in una tonalità celeste, in una luce azzurrina e fredda via via meno intensa, che non si dissolve ma lascia persistere un'atmosfera nordica. Vi percepiamo il grigio della nebbia che smangia i profili, il bianco d'intorno a contrasto con il paccame infracidito. Scorrono un paio di minuti durante i quali spezzoni di documentario alternano immagini solari di una costa del sud, forse Creta, e resti di un tempio antico. Di nuovo Jesi che, per una decina di secondi, appare in primo piano, inquadrato leggermente dal basso, controlla, tra rametti di arbusti. Così nei primi minuti dell'ottavo e ultimo film girato

da Folco Quilici per la serie televisiva prodotta dalla RAI, *L'Uomo europeo* (1976-'79), realizzata sotto la Direzione Storica di Fernand Braudel, avvalsi della collaborazione di Claude Lévi-Strauss.

«Un famoso mitologo»: in questi termini la voce del conduttore introduce Jesi, presentando la «fortunata opportunità» di riceverne la parola illuminante, di parlare con lui del “ratto d'Europa”. Ascoltiamolo quindi commentare «questa favola così densa di significati simbolici», di cui, per primo, Braudel, ricorda il contenuto: «Europa è rapita da Zeus sulle rive della Fenicia e dunque fuori dell'Europa ma, notate, essa viene trasportata immediatamente fino all'isola di Creta, essa viene verso di noi. Viene dall'Asia ma il suo viaggio termina in Europa».

Jesi – Siamo nelle neve, siamo nella nebbia, in una campagna padana e quindi paradossalmente le circostanze sono adeguate ad evocare un mito che è partito da una tradizione solare, da un'immagine solare come quella del mare della Fenicia, come quella di Creta, ma che ha come protagonista una figura, Europa, che, a ben guardare, è una figura lunare anziché solare, quindi una figura molto più ambigua, una figura in cui la luce non è la luce dura del sole ma è una luce che può avvicinarsi, può diventare la luce delle regioni settentrionali, può diventare la nebbia delle regioni settentrionali.

Mito dell'Europa ma prima di tutto mito *di* Europa. Quindi storia molto antica di un personaggio femminile, che si ritrova secondo la tradizione a cogliere fiori sulla riva della Fenicia, viene affascinata dalla figura di Zeus in forma di toro che esce dalle acque, lo segue, viene trasportata fino all'isola di Creta e là avvengono le nozze fra Zeus ed Europa.

C'è da chiedersi però, e il punto più oscuro rimane questo, quale *forza* si sia concretata, abbia assunto forme in questo mito, tanto da permettergli di rimanere poi in una tradizione storica che arriva fino a noi.

Il figlio di Europa e di Zeus, Minosse, è rimasto nella tradizione come il legislatore, quindi ha impersonato la tradizione della prima cultura organizzata, ordinata secondo modelli che poi si riproporranno attraverso la cultura greca, si riproporranno fino a tradizioni europee più recenti; e il nome stesso “Europa” e quanto gli restava di mito si è riempito di altri contenuti diversissimi fra loro che arrivano fino ad oggi e che si trasformano continuamente.¹

¹ Cfr.: <http://www.youtube.com/watch?v=a0nGnVQ4gmQ>. Ho trascritto in corsivo le sottolineature marcate da Jesi con l'espressione della voce. Si può consultare anche la successiva pubblicazione in volume: F. Quilici, *L'uomo europeo*, Prefazione di F. Braudel, RAI-ERI, Torino 1983.

Un lineamento caratteristico e persistente del pensiero jesiano qui è ben riconoscibile: chiedere della *forza* che produce la tradizione nei suoi concreti effetti di sapere e potere, nelle sue conflittuali verità, ragioni e passioni, non di un'Origine ad ogni modo mitizzata. Ciò attiene precipuamente ai “materiali mitologici” e quindi anche al mito di Europa. L'attenzione di chi ambisca cogliere le radici dell'uomo e del pensiero europei si deve focalizzare non sul progenitore, Zeus, bensì sul figlio concepito con Europa, su Minosse, che scrisse le leggi a Creta e vi ottenne il regno. Il fondatore, il legislatore, il re in cui si “maschera” l'intensità, la carica che si estrinseca nella storia e che nel mito, cui proprio essa dà forma, fermenta ancora in modo intrinseco.

Genesi mitologica di Europa, «venuta dall'Asia verso di noi». Europa, ovvero Minosse. Di là dall'impersonificazione mitologica e dalle varianti registrate nelle biblioteche mitografiche classiche, in ogni caso più tarde, nell'arcaica e frammentaria invenzione poetica una forza segreta si esprime, vi si concreta e di lì si rilancia e poi si trasmette per parole e figure. Presumo ci si possa chiedere non inutilmente se, e in quali termini, quella «favola densa di significati simbolici» abbia ancora sufficiente potenza per parlare a noi europei di noi stessi, di “Europa”. Nome che nel frattempo si è appunto «riempito di altri contenuti diversissimi», nel contesto di un Occidente divenuto mercato e fortezza planetari e pur tuttavia oggi come non mai “Occidente” a se medesimo, “terra del proprio tramontare”.

Guardare a Minosse. A colui che tramanda la prima cultura organizzata del Mediterraneo, tracciando, in quanto legislatore e re, i confini e il fondamento del potere, del visibile e dell'invisibile, del lecito e dell'illecito, del dicibile e dell'indicibile. Nel gesto di Minosse, dobbiamo riconoscere di nuovo «il punto più oscuro», ma inesorabilmente *nostro* – con Nietzsche: di “noi Europei”.

1. La “cifra” esistenziale di Jesi rimane sotto il segno di una misteriosa velocità: la precocità del genio, la prematurità della scomparsa². Ma anche una singolare, formidabile velocità di pensiero, rapidissimo e multilaterale. Le direttrici di ricerca sviluppate nei primi anni della sua attività di studioso, iniziata quand’era solo quindicenne, si condensano principalmente attorno alla passione egittologica, una sorta di eredità culturale per linea materna. Jesi elabora ben presto un solido impianto teorico che mette a frutto il suo naturale istinto alla comparatistica, a porre “connessioni”³, raffronti e intrecci, soprattutto tra Egitto e Africa come pure tra Egitto e Grecia. Un viaggio geografico e intellettuale fra reperti archeologici e materiali iconografici provenienti dal bacino orientale del Mediterraneo, dall’Asia occidentale, dal Nordafrica e dall’Africa nera. Aspetti “africani” delle culture preistoriche egizie e curva storica delle sopravvivenze della più antica religione greca nella più tarda cultura ellenica ed ellenistica: un immenso spazio di ricerca, un arco temporale che sprofonda.

Di lì a breve Jesi vi aprirà l’ulteriore “connessione” tra Egitto e cultura tedesca⁴, dai primi anni Sessanta in poi applicandovi e mettendovi alla prova il metodo del suo maestro elettivo, lo storico

² Furio Jesi, nato a Torino il 19 maggio 1941, è mancato nella notte tra il 16 e il 17 giugno 1980, a trentanove anni appena compiuti, per una fuga di monossido di carbonio dallo scaldabagno del suo piccolo appartamento in salita San Francesco a Genova, città in cui si era trasferito da un anno circa dopo esservi stato chiamato sulla cattedra universitaria di Letteratura tedesca. Tre importanti riviste hanno pubblicato numeri monografici dedicati alla sua figura intellettuale e alla sua attività di scrittore: “Furio Jesi”, a cura di G. Agamben e A. Cavalletti, *Cultura tedesca*, 12, (1999); “Furio Jesi. La scrittura del mito”, a cura di R. Ferrari, *Nuova Corrente*, 56, 143 (2009); “Furio Jesi”, a cura di M. Belpoliti e E. Manera, *Riga*, 31 (2010).

³ Jesi dedicò, in tono junghiano, uno dei suoi primi lavori di maggior peso teorico appunto a: “Le connessioni archetipiche”, *Archivio internazionale di Etnografia e Preistoria*, I, (1958), pp. 35-44, ora raccolto assieme agli altri articoli giovanili nell’importante volume curato con la consueta acribia da Giulio Schiavoni: F. Jesi, *«La ceramica egizia» e altri scritti sull’Egitto e la Grecia (1956-1973)*, Aragno, Torino 2010, pp. 209-217.

⁴ In merito, si veda almeno: G. Schiavoni, “Introduzione. Verso una «remota infanzia». Furio Jesi fra Egitto, Grecia e Germania”, in F. Jesi, *«La ceramica egizia»*, cit., pp. V-XLIV.

delle religioni e mitologo Károly Kerényi⁵. In *Esoterismo e linguaggio mitologico* (1976) Jesi delinea ben salda la continuità fra i suoi studi sul mito, condotti in quegli anni Settanta con la sensibilità del germanista appassionato della cultura mitteleuropea ottonevicesca, capace di metterne in luce l'anima più "segreta"⁶, e la precocissima, prorompente passione per la papirologia, l'egittologia, l'archeologia. In tale continuità fa emergere con assoluto nitore la consapevolezza che le rassicuranti epifanie del mito antico appartengono a un'epoca dello spirito cui la modernità non può più avere accesso⁷. Convinzione ribadita esplicitamente ancora in uno degli ultimi testi, un'intervista rilasciata con ogni probabilità lo stesso anno della sua prematura, assurda scomparsa: «Occuparmi di archeologia ha voluto dire anche viaggiare [...]. Questo viaggiare, e talvolta risiedere a lungo in "terre antiche", ha significato ripetere – ma ribaltandola nel suo esatto opposto – l'esperienza dei viaggiatori settecenteschi: viaggiare per imparare a non conoscere il mondo e per collezionarne frammenti che non rinviano a nulla se non a se stessi»⁸.

Mentre il primitivo parlava "per" miti, il contemporaneo può parlare soltanto "dei" miti. E in ogni caso ne tratta rinnovando la differenza che lo separa da essi. Porgendone una rilettura frontale e instaurando una risignificazione della loro irriducibilità linguistica, il

⁵ Non mi è possibile affrontare entro i limiti di questo breve intervento la vicenda che condusse Furio Jesi a prendere contatto epistolare nel 1964, ventiduenne, con Kerényi (1897-1973, ungherese per nascita), già celebre e avanzato in età, e poi alla rottura della loro amicizia solo quattro anni più tardi, esplosa repentina e irreversibile a causa di un saggio jesiano nel quale Kerényi lesse un attacco al proprio pensiero. In merito rimando al prezioso volumetto dell'epistolario: F. Jesi, K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di M. Kerényi e A. Cavalletti, note di M. Kerényi, con un saggio di A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1999.

⁶ Ricordo lo straordinario, affascinate studio: *Germania segreta. I miti nella cultura tedesca del '900* iniziato a scrivere da Jesi già nel 1965 e poi uscito nel 1967 per i tipi dell'editrice Silva di Milano (ora: Feltrinelli, Milano 1995).

⁷ Cfr. F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke* (1976), Quodlibet, Macerata 2002, p. 22.

⁸ F. Jesi, "Quando Kerényi mi distrasse da Jung", in *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, nottetempo, Roma 2013², p. 225. Il titolo di questa intervista è redazionale e risale alla sua prima pubblicazione, sempre a cura di Andrea Cavalletti, in *Alias* 30, 28 (2007).

contemporaneo elabora e misura per ogni via una “scientifica” messa a distanza del mito – *mitologicamente*. In una tale distanza si raccoglie una collezione di frammenti, parafrasando Hölderlin, come “segni, che nulla indicano”. Eppure proprio questo “indicare nulla” dà ragione del loro ricorrere. Un ritorno, pur in forme modificate, che impedisce loro di trapassare per sempre. Di qui il problema che Jesi non cessa di porre e riformulare con ogni testo: in quale modo funziona il mito, oggi? Cosa si produce nella deriva che di per sé esso stesso costituisce mentre dà forma alla tradizione del classico?

2. Dalla papirologia e dall’archeologia alla scienza del mito, mettendo dinanzi agli occhi o prendendo nelle mani, leggendo, toccando, soppesando, fotografando, analizzando con precisa filologia “materiali mitologici”: grosso modo così si è svolto l’itinerario lungo il quale Jesi ha perlustrato i territori della mitologia, sino alla scoperta del modello *macchina mitologica*⁹.

Un importante passaggio dell’intervista già citata aiuta a ordinare il lessico concettuale jesiano. Mette conto leggerlo testualmente:

Se per mito intendiamo il quid, alla cui esistenza la macchina mitologica allude come a quella del suo presunto motore immobile, e per materiali mitologici i prodotti storicamente verificabili della macchina, la scienza del mito è una tipica scienza di ciò che storicamente non c’è, mentre la scienza della mitologia è lo studio dei materiali mitologici in quanto tali. La scienza del mito, nella mia prospettiva, tende ad attuarsi come scienza delle riflessioni sul mito, dunque come analisi delle diverse modalità di non-conoscenza del mito. La scienza della mitologia, per il fatto di consistere nello studio dei materiali mitologici “in quanto tali”, tende ad attuarsi innanzitutto come scienza del funzionamento della macchina mitologica, dunque come analisi della interna e autonoma circolazione linguistica che rende mitologici quei materiali. Uso la parola mitologia per indicare, appunto, tale circolazione linguistica e i materiali che la documentano.¹⁰

⁹ Per una lettura di questo concetto jesiano, si vedano: A. Cavalletti: “Note al «modello macchina mitologica»”, *Cultura tedesca*, 12, (1999), pp. 21-42; D. Bidussa, “La macchina mitologica”, *Riga*, 31, (2010), pp. 234-243.

¹⁰ Ivi, pp. 225-226.

Dunque, si dovrebbe parlare non di “mito” bensì di “mitologie” e “materiali mitologici”. Il mito non è un oggetto epistemicamente definibile, né un fatto o un racconto storicamente verificabili. Ciò risulta dall’unica questione la cui indagine sia veramente necessaria quando si parla di mito: affrontare il problema della sua sostanzialità. «Se, cioè, il mito possa essere considerato una sostanza, autonomamente esistente, e quali siano le conseguenze etiche, ideologiche, politiche, che derivano dall’accettazione o dal rifiuto dell’esistenza del mito come sostanza»¹¹.

Questo è il vero e proprio problema del quale si deve venire a capo, esaminandolo «nell’ambito della storia delle riflessioni sul mito e sulla mitologia, e attraverso la comparazione e la critica storica di tali riflessioni»¹². Non appena si attraversino criticamente i polimorfi racconti delle mitologie, non appena si chieda circa la sostanza dei miti, si pone il problema preciso di evitare ad ogni modo una previa assunzione ontologica che, in modo esplicito o sottobanco, affermi o neghi equivalentemente la sostanza del mito. Del mito non si può dire “c’è” – logicamente, neppure “non c’è”. Soprattutto non lo si deve immediatisticamente presupporre, se quella domanda vuole essere tale e non un artificio retorico per mascherare una fallacia argomentativa, una vera e propria *petitio principii*.

Il testo che Jesi pubblica originariamente nel 1973 titolandolo semplicemente *Mito* argomenta in modo efficace queste tesi. Il testo, concepito originariamente come contributo in un solo volume a una enciclopedia filosofica, ripercorre sinteticamente le concezioni del mito e della mitologia dall’antichità al contemporaneo. Sbaglieremmo però a leggerlo nei termini di un repertorio semplicemente storiografico o

¹¹ F. Jesi, *Il mito*, Isedi, Milano 1973, p. 8; si veda ora la pregevole riproposta di tale testo nel volume: F. Jesi, *Mito*, Nuova edizione con una Nota di Giulio Schiavoni, Aragno, Torino 2008. Ristampato due volte durante gli anni Ottanta nella collana “Oscar Studio” di Mondadori, costituisce all’origine il volume IV dell’“Enciclopedia filosofica” ISEDI di Milano.

¹² *Ibidem*.

storico-concettuale. Jesi semmai lo considera quale repertorio bensì di elementi storico-teorici ma «destinati a comporre un modello gnoseologico»¹³. Mediante «un'esposizione, pur molto sommaria, delle stazioni della cosiddetta "scienza del mito"»¹⁴, componendo in modo critico dati e dottrine, Jesi conduce una serie di verifiche dalle quali risulta, come loro denominatore comune, che «la vicenda storica della "scienza del mito" è davvero *un perenne girare in cerchio*»¹⁵. Questo il modello gnoseologico, messo all'opera da molteplici macchinazioni e retoriche¹⁶.

Il problema della sostanza del mito, necessariamente affrontato, conduce qui: a trovarsi sul bordo esterno di un vuoto che ogni più radicale interrogare costringe continuamente a percorrere, circolarmente. La ricerca risulta infine orientata così «verso un'immagine storica globale della "scienza del mito" quale "scienza" del girare in cerchio, sempre alla medesima distanza, intorno a un centro non accessibile: il mito»¹⁷. Quasi un periplo tragico. Un perenne non poter accedere restando infine ogni volta alla stessa distanza: tale è l'esito, costantemente verificato, di tutta la necessaria, inaggirabile indagine circa l'eventuale sostanzialità del mito. Una situazione quasi kafkiana: alla sostanza del mito, al "ciò che è" non si accede non perché la porta d'ingresso al suo castello sia sbarrata bensì proprio in quanto spalancata su un aperto dove né l'esserci né il non esserci possono essere affermati. Al mitologo non dovrebbe interessare il *quid*: il limite della conoscibilità del mito è posto ben al di qua, sul bordo dove esso esiste come *funzione giuridico-politica* (Minosse!), si concreta come *forza*. Qui l'esemplarità per Jesi del coltissimo lavoro al mito del

¹³ Ivi, p. 105.

¹⁴ Ivi, p. 8.

¹⁵ Ivi, p. 106 [c.n.].

¹⁶ Sullo sfruttamento retorico-politico del mito e della macchinazione mitologica secondo Jesi, di veda esemplarmente il breve saggio di David Bidussa: "Retorica e grammatica dell'antisemitismo" posto a introduzione del testo jesiano: *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. VII-XL.

¹⁷ F. Jesi, *Il mito*, cit., p. 105.

grande giurista di Basilea Johann Jakob Bachofen, cui soltanto menti altrettanto grandi seppero guardare con acume, e tutte ricomprese nella riflessione jesiana: Nietzsche, Benjamin, Kerényi, Dumézil.

Per Bachofen, e specialmente nel *Mutterrecht*, il mito è importante non tanto per la sua essenza, quanto per la sua esistenza: non tanto per ciò che è quanto per la funzione che svolge. Codesta funzione, che è innanzitutto una funzione giuridica, sembra dunque essere stata, nel suo attuarsi, il punto da cui Bachofen è partito per rispondere alla domanda: che cos'è il mito? Funzione è qui il bordo di conoscibilità dell'essenza. Il mito può essere conosciuto nella misura in cui la sua essenza si condensa, tanto da divenire percepibile, nel bordo del suo essere che è il suo esistere, il suo fungere¹⁸.

Affermare o negare la sostanzialità del mito, come in modo più o meno frettoloso, più o meno ragionato capita di sostenere a molti, significa operare una scelta. Fuori da ogni assunzione teoretica, decidere per il sì o per il no circa l'esistenza del mito-sostanza implica una mossa pratica, meglio, etico-politica. Jesi scrive: «affermarlo o negarlo, significa compiere una scelta squisitamente ideologica, di portata assai ampia»¹⁹, non una presunta opzione puramente scientifica (ammesso e non concesso che, compresa l'invenzione dell'empireo platonico, il "puramente scientifico" sia mai esistito). La scienza del mito si attua per Jesi come analisi delle diverse modalità di non-conoscenza del mito e del funzionamento della macchina mitologica. Voler credere nell'esistenza del mito quale essenza autonoma implica tendenzialmente credersi anche depositari dell'esegesi che, sulla base presunta dell'essenza autonoma del mito,

¹⁸ Cfr. J.J. Bachofen, "I recessi infiniti del *Mutterrecht*", in *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici* (1861), a cura di G. Schiavoni, Einaudi, Torino 1988, pp. XIII-XXXV. Importante il saggio jesiano del 1973 pubblicato in volume per la prima volta a cura di Andrea Cavalletti, *Bachofen*, Bollati Boringhieri, Torino 2005. Per un recente profilo di Bachofen, si veda la puntuale monografia di Pietro Conte, *Mito e tradizione. Johann Jakob Bachofen tra estetica e filosofia della storia*, LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, Milano 2009.

¹⁹ F. Jesi, *Il mito*, cit., p. 105.

«distingue i giusti dagli ingiusti, coloro che devono vivere da coloro che devono morire. Qualsiasi studio del concetto di mito che non voglia confondersi con l'elaborazione dottrinale della mistica del potere, deve quindi affrontare come problema capitale e con la critica più rigorosa l'eventualità della sostanza del mito»²⁰.

Cogliendo a cavallo tra la fine del XIX e i primi decenni del XX secolo, Jesi porta alcuni, precisi esempi di scelte ideologiche. Anzitutto l'opzione, «à la Sorel, di privilegiare e *tecnicizzare* il mito efficiente» [c.n.] in vista di determinati obiettivi politici; o la decisione heideggeriana di voler attingere e custodire "l'autentico", «identificato con la sostanza del mito, sacrale e riposante in se stessa»; oppure, per contro, la scelta lukácsiana (per la precisione, dell'ultimo Lukács) di negare che il mito sia sostanza «con l'impegno dell'ateo che nega l'esistenza di Dio», perché recepirlo in quanto tale equivarrebbe a «una colpa di lesio umanesimo razionalistico»²¹.

Ora, le opzioni ideologiche sottostanti a tali indirizzi interpretativi per Jesi non sono moralmente colpevoli in sé e per sé, cioè «in quanto ideologiche». La sua contestazione non si svolge sul piano della rappresentazione capace di orientare un gruppo sociale in generale. E neppure, com'è ben chiaro dagli esempi, in quanto l'orientamento eventualmente prodotto faccia convergere a destra piuttosto che a sinistra. No, il problema non consiste nell'ideologia *qua talis*, né nell'indirizzo che ne verrebbe quanto a ideali e a condotte pratiche. Il problema si pone nell'urgenza dell'attualità, per quello che oggi comporta l'ignorare la modalità ideologica di funzionamento (linguistico) del mito, di sfruttamento dei materiali mitologici. All'ordine del giorno per Jesi era anzitutto un'operazione di rottura nei confronti di quei saperi che, da prospettive diverse, presupponevano in ogni caso di poter cogliere l'essenza del mito, per negarne o affermarne l'esistenza. Perciò l'«obiettivo indispensabile» si poneva non tanto nel

²⁰ Ivi, p. 8.

²¹ Cfr. ivi, p. 106.

liquidare l'ideologico in quanto ideologico, bensì nel frantumare le sicurezze ideologiche positivistiche e storicistiche, o le loro sopravvivenze e metamorfosi epigonali, «quanto alla negazione della sostanza del mito [...] così come, d'altronde, rompere la sicurezza di coloro che affermano la sostanza del mito per coerenza con posizioni ideologiche tali da fondare teoria e prassi dei rapporti sociali su valori extra-umani metafisici, di cui si esige epifania e riprova nel tempo e nello spazio della storia»²².

3. Occorre soffermarsi un istante per esplicitare una doppia sottolineatura nei passaggi richiamati dal testo di Jesi e coglierne unitariamente lo snodo argomentativo. Due sono i termini da focalizzare: uno, nella citazione appena conclusa, l'“epifania”, la manifestazione nel tempo storico di valori metafisici – ovvero del sacro e del mito –; l'altro invece, nella citazione precedente, il mito “tecnicizzato”, cioè l'esemplare nella mossa ideologica “à la Sorel, di privilegiare e tecnicizzare il mito efficiente per precise finalità politiche”. Due espressioni che riportano Jesi direttamente in presenza del suo maestro, quasi una guida spirituale per lui, il già menzionato Kerényi.

Il riferimento è a una nota conferenza tenuta dal grande storico delle religioni a Roma in occasione di uno degli importanti convegni indetti dal Centro Internazionale di Studi umanistici e dall'Istituto di Studi filosofici animati da Enrico Castelli, precisamente quello del gennaio 1964, dedicato a “Tecnica, escatologia e casistica”, cui parteciparono anche Paul Ricoeur, Jacques Lacan, Antoine Vergote, Alphonse de Waelhens, Paolo Filiasi Carcano, Karl Löwith, Raymond Panikkar, Johannes Lotz, Walter Biemel, Renato Lazzarini, Italo Mancini, Gillo Dorfles, Robert Klein e altri ancora. Kerényi titolò il proprio intervento: *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*. Ora, si tratta

²² Ivi, p. 107.

evidentemente di un'occasione risolutiva nella quale egli viene in chiaro anzitutto rispetto a se stesso. Nella "Discussione" successiva, Kerényi spiega di essersi risolto, dopo tutti i decenni in cui aveva cercato, «in quanto cosiddetto mitologo, di non pronunciare affatto la parola mito» e tuttavia di occuparsi di mitologia, a tentare di uscire «come storico della religione» da una tale ambiguità e confusione, «per giungere, non a un concetto, ma a quel qualcosa da cui possano derivare le fiabe, i mitologhemi e le mitologie. E qui, nella storia europea dello spirito, non si trovò appunto niente altro che questa parola, di Goethe, il "fenomeno originario", mito»²³.

L'*Urphänomen*, il fenomeno originario, per Goethe è notoriamente il concetto scientifico che permette di cogliere la forma (formante-vivente) universale quale, per dir così, *simplicitas* in cui consiste e da cui si dispiega la "complicazione" di ogni altra forma (formata), immanenza genetica di tutti i fenomeni individuali che appartengono a quel tipo²⁴. Dunque, *Urphänomen* costituisce un'unità di natura e, in certo modo, sovrannatura, di sensibile e soprasensibile. Nei termini di Kerényi: «Il fenomeno originario è il "semplice" più alto, in ogni caso particolare. Non è "il fenomeno originario", ché qualcosa del genere non esiste»²⁵. Dove si deve intendere, secondo Kerényi, la «proprietà negativa» che costituisce tale originarietà del fenomeno: un *nihil ulterius* che esso pone spontaneamente e segnala, la sua irriducibilità a qualcosa d'ulteriore, mentre ogni singolo fenomeno può esservi ricondotto.

Secondo il grande studioso ungherese, il mito rappresenta quindi un fenomeno «al quale è lecito far risalire in ugual misura racconti ed immagini. E noi possiamo chiamare tutto ciò – racconti ed immagini e

²³ K. Kerényi, "Dal mito genuino al mito tecnicizzato – Discussione", in E. Castelli (a cura di), *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica*, Atti del Convegno indetto dal Centro internazionale di studi umanistici e dall'Istituto di studi filosofici, Roma 7-12 gennaio 1964, Istituto di studi filosofici, Roma 1964, pp. 153-168, qui alle pp. 163-164.

²⁴ Presumo che sia evidente il trasparire di Spinoza dietro tale concezione, ma non posso soffermarmi in questa sede ove non troverebbe alcuna pertinenza rispetto alla problematizzazione jesiana.

²⁵ K. Kerényi, "Dal mito genuino al mito tecnicizzato – Discussione", cit., p. 163.

lo stesso intero fenomeno – genuino, come le statue che furono dissepolti dinanzi ai nostri occhi, anche se noi non vogliamo o non possiamo definire più precisamente questa genuinità»²⁶. Ora, come dicevo, è precisamente sulla distinzione tra miti genuini, sempre riferibili a una spontanea poiesi fontale, e miti tecnicizzati che voglio fermare l'attenzione. «Una differenza tra mito genuino e mito non genuino – sostiene Kerényi in un passaggio della conferenza – è anche che in quest'ultimo domina l'intenzione, l'orientamento verso una certa meta, mentre l'evento del mito genuino è pensabile solo come l'espandersi di una sorgente, solo come spontaneità»²⁷. Vi sono epifanie del mito veritativo che, in assenza di qualsiasi causalità e finalità, accadono, si espandono spontaneamente dalla psiche, quale centro dell'umanità in sé e per sé, e si intramano nella realtà, elaborandola; vi sono usi intenzionali dei miti che invece, dichiarandosi veraci senza esser veri, devono semplicemente ben funzionare in vista di interessi e scopi determinati. Dunque, ben s'intenda, la differenza non consiste tra un livello metafisico e uno sensibile, in quanto entrambe le forme del mito costituiscono elaborazioni della realtà. Eccetto che il mito strumentale è interamente manipolato e applicabile in vista di usi determinati, «per la religione o per la politica. Esso [...] è qualcosa in vista dell'uso. Questo concetto di mito consiste dunque di due elementi: la mera pretesa di verità, mancante di ogni fondamento, e l'applicabilità tecnica»²⁸. Fenomeno “originante” più che originario, nel senso prima illustrato, del mito inautentico e tecnicizzato è pertanto la «politicità»²⁹. Qualsiasi uso strumentale dei materiali simbolici, testuali, figurativi dei miti è, alla radice, politicizzato, destinato a orientare pratiche e comunità.

Dal punto di vista di Jesi, la posizione di Kerényi aveva l'indubbio merito di contribuire alla critica delle fissazioni ideologiche del mito

²⁶ Ivi, pp. 154-155.

²⁷ Ivi, p. 156.

²⁸ Ivi, pp. 153-154.

²⁹ Cfr. ivi, p. 164.

operate sia da “destra” sia da “sinistra” quanto ad affermare o negare la sostanzialità del mito, eppure comportava anche il difetto di contrapporre umanesimo a ideologia, di indurre ad accettarla come assolutamente vera. Una tale concezione, critica Jesi, mitologizza a sua volta un universale antropologico, l’idea di un uomo vero in sé e per sé. Separa e sacralizza l’ultima medesimezza di un *humanum* metafisicizzato e però posto a puro sostegno della società borghese così com’è ed è venuta conformandosi nelle formazioni socioeconomiche dovute all’evoluzione del sistema capitalistico. Infine, universale “ideologizzato” perché produca l’immagine di una comunità “giusta” e “salvata”, quando non di una presupposta razza umana altra, cioè superiore, da quella degli “ingiusti”, dei “diversi”, cioè “inferiori” – come è ripetutamente e tragicamente capitato nel corso della storia che è sempre anche storia di genocidi.

Nel suo splendido saggio *Conoscibilità della festa* (1976), Jesi scrive che «l’umanità nella sua massima concentrazione coincide paradossalmente con l’acme della differenza»³⁰. Non v’è il modello antropologico che conceda l’epifania «dell’uomo vero (indipendentemente dal fatto d’essere conosciuto: dunque dell’uomo reale in sé e per sé, del simbolo riposante in se stesso dell’uomo universale)»³¹. V’è, piuttosto, la modellizzazione di una “macchina antropologica” che produce immagini, ideologie di uomo, in tutto e per tutto analoga alla “macchina mitologica” che produce materiali mitologici e, con questi, il mito stesso quale intensità di quel vuoto attorno a cui, diversamente e ugualmente, essi si affacciano. Se le differenti immagini dell’essere umano, «i modelli antropologici riferiti all’io e agli altri, con tutte le varietà di diversità possibili (cioè di estraneità all’io)», prodotti dal meccanismo complesso della macchina

³⁰ F. Jesi, “Conoscibilità della festa”, in *Il tempo della festa*, cit., p. 78. Jesi collocò tale saggio a “Introduzione” dell’antologia: *La festa. Antropologia, etnologia, folklore* progettata anch’essa dalla primavera del 1972, completata nel 1976 e pubblicata nel giugno 1977 per l’editore Rosenberg & Sellier di Torino.

³¹ Ivi, p. 82.

antropologica sono «razionalmente apprezzabili», non lo è invece «ciò che dovrebbe stare nel cuore della macchina, suo motore immobile: l'uomo, che può essere io o un altro, e che anzi è un altro anche quando è io»³².

4. Macchinazione antropologica e macchinazione mitologica cos'hanno in comune? Cioè, cosa intende Jesi con “macchinazione”? I testi non lasciano dubbi, essendo molto espliciti al proposito. Jesi ha in vista un paradigma epistemico-epistemologico perfettamente funzionante, efficiente, predisposto a produrre con astuzia entro i processi socio-culturali. E tuttavia: produrre cosa? I molteplici significati nei quali di volta in volta si reinventano i termini “uomo” e “mito”. Perché macchine, allora? Presumo di poter rispondere, in assenza di una specifica argomentazione jesiana, riallacciandomi al più generale significato storico-antropologico del termine “macchina”, designante un dispositivo, un apparecchio complesso che trasmette o amplifica una forza (umana, animale, naturale) e, razionalizzandone l'uso, risulta capace di realizzare procedimenti, di compiere operazioni predeterminate. Una macchina incorpora e trasmette esperienze collettive e saperi tecnici, socializzati. Una macchina mitologica trasmette e amplifica la forza mitopoietica: la incorpora per riprodurla, per rigenerare mitologie, racconti, narrazioni, figurazioni artistiche, plastiche, simboliche, fantastiche.

Il lavoro jesiano di costruzione del concetto di “macchina mitologica” inizia con la formulazione iniziale dell'importante saggio del 1972, *Lettura del “Bateau Ivre” di Rimbaud*³³. In tale poema Jesi scorge in

³² Ivi, pp. 81-82. Giorgio Agamben, leggendo queste pagine, qualche anno fa ha scritto un breve saggio titolandolo: “Sull'impossibilità di dire ‘io’” [cfr. “Sull'impossibilità di dire ‘io’”. Paradigmi epistemologici e paradigmi poetici in Furio Jesi”, *Cultura tedesca*, 12, (1999), pp. 11-20]. Forse si potrebbe commentare piuttosto: “sull'impossibilità di dire l'uomo”, unità ovunque teatralizzata tra io e altri.

³³ Pubblicato originariamente in *Comunità*, 168, (1972), pp. 358-373, ora disponibile in volume con introduzione di Giorgio Agamben (“Il talismano di Furio Jesi”) e una

funzione «la macchina mitologica, che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili»³⁴. Induce la fede nell'esistenza autonoma, al suo interno, del mito. E tuttavia ciò «non può voler dire altro che il mito non c'è [...]. Se ci sono, sono in un “altro mondo”: ci non-sono. [...] Anche il più convinto sostenitore della non-fede è costretto a consentire ad un involontario atto di fede: non vi è fede più esatta verso un “altro mondo” che ci non-è della dichiarazione che tale “altro mondo” non è»³⁵.

È con lo splendido saggio del 1976 già citato, *Conoscibilità della festa*, che si conclude la costruzione concettuale della macchina mitologica. L'etnologo al pari del mitologo si trovano oggi non tanto a esperire immersivamente e trasformativamente esperienze epifaniche, quanto ad avere a che fare con ripugnanti macchinazioni antropologiche e mitologiche predisposte dalle «forze sociali che dominano le situazioni culturali entro le quali le macchine sono vere e funzionanti». Tali macchinazioni vogliono esplicitamente lasciar intravedere essenzialissimi “motori immobili”, Universali, realtà perenni ma *incredibili*, al fine di perpetuare la forza di conservazione delle dominanti sociali che predispongono e consentono l'esistenza delle macchine: «alludere ad un primo motore immobile, proprio per non essere credute, e dunque indurre a credere unicamente in loro, nelle macchine, vuote, barriere costituite di meccanismi produttivi che isolano da ciò che non produce, tanto da renderlo apparentemente inesistente»³⁶.

La scelta di affermare o negare la sostanza del mito è, per dir così, l'indotto della macchinazione mitologica sul mercato delle ideologie. La fede nel mito coincide in definitiva con la fede nella macchina mitologica. Il buon funzionamento di una tale macchina può essere

nota di Andrea Cavalletti (“In margine alla *Lettura* di Jesi”), Quodlibet, Macerata 1996; poi anche nella raccolta: *Il tempo della festa*, cit., pp. 30-58.

³⁴ F. Jesi, “Lettura del *Bateau Ivre* di Rimbaud”, in *Il tempo della festa*, cit. p. 51.

³⁵ Ivi, p. 53.

³⁶ F. Jesi, “Conoscibilità della festa”, cit., pp. 105-106.

verificato negli effetti di realtà e di credenza che essa produce, nel suo riuscire a far fissare lo sguardo del lettore e dello studioso di mitologie su un suo enigmatico nucleo sostanziale interno, perché se ne affermi oppure se ne neghi l'esistenza, nel distogliere dai ben più decisivi meccanismi che le permettono di funzionare e trascinare. Per Jesi la macchinazione mitologica, al pari di quella antropologica, è puramente e semplicemente un modello gnoseologico da utilizzare in via provvisoria sino a conoscere la sua attività in una produzione determinata, mettendovela a confronto e in interazione con le applicazioni di altri modelli della scienza del mito, compresi quelli che ne ricusano risolutamente l'esistenza. Non può invece essere assunta a struttura antropologica perennemente costitutiva dell'*humanum*. Sfruttando un'altra concettualità, v'è chi ne ha parlato nei termini di un dispositivo di sapere e di potere che funziona localmente, cioè che permette applicazioni analitiche smascherando falsi apriori e mistificazioni universalizzanti³⁷.

La macchina mitologica corrisponde alla fame di miti che essa stessa produce quasi al modo di una "macchina desiderante" deleuzeano-guattariana³⁸. È un complesso dispositivo autopoietico di generazione dei materiali mitologici, che sono i suoi prodotti storicamente verificabili. È «la ricetta per preparare i materiali mitologici affinché compaiano sulla nostra tavola scientifica ben morti, ma anche molto appetitosi». Jesi sfrutta questa gustosa metafora gastronomica in un mirabile saggio del 1975, appunto: "Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l'animale di un Bestiario", poi ripubblicato nel volume *Materiali mitologici*:

³⁷Si tratta di un'interpretazione à la Foucault elaborata diffusamente da Enrico Maineri nella sua monografia: *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012. Nicola Bucci in "Dispositivi mitogenetici e macchina antropologica" scrive: «La mitologia è archeologia, proprio nell'accezione foucaultiana del termine», in *Nuova Corrente*, 56, 143 (2009), p. 133.

³⁸ Lo ha osservato puntualmente David Bidussa nel suo breve saggio "Retorica e grammatica dell'antisemitismo", cit., p. IX.

Il modello «macchina mitologica» è innanzitutto la macchina da guerra che conquista mentre distrugge, il marchinegno che conosce il suo obiettivo annientandolo. Aver fame di miti: vuol dire prepararsi a mangiare i miti quando deporranno le loro corazze. Perché altrimenti sono immangiabili. Si tratta di sgusciare dei gamberi, già bolliti al fuoco della cerca affinché assumessero cuocendo il colore rosso che è l'oggetto vero della nostra fame. Questo colore rosso è il colore di ciò che è morto e, morendo, assunse il colore di ciò che è vivo, maturo, piacevolmente commestibile. Lo scopo della moderna scienza del mito o della mitologia, lo scopo dei mitologi moderni, è questo: avere sulla tavola qualcosa di molto appetitoso, che senza esitare si direbbe vivo, ma che è morto e che, quando era vivo, non possedeva un colore così gradevole. Il colore della vita non è una prerogativa molto frequente di ciò che è vivo. Ciò che è vivo non è sovente molto commestibile per noi, e il colore della vita è ai nostri occhi il colore di quel che mangiamo con viva soddisfazione. Il modello «macchina mitologica» [...] è una ricetta utile per render i materiali mitologici gradevolmente morti, irrorati del colore della vita, squisitamente commestibili.³⁹

Ciò su cui Jesi focalizza l'attenzione non è il “cosa”, “ciò che è morto” della produzione macchinica, bensì il suo “come”, “ciò che è vivo”. Il “come” che, potremmo dire, diviene “cosa” in quanto gradevolissima “cosa non morta”. Questa è l'esplicita assunzione teorica jesiana, dichiaratamente ideologica in quanto attinente a un modello, a una struttura epistemica non solo efficace ma anche destinata a essere seguita e riprodotta. La macchina mitologica è la “macchina da guerra che conquista mentre distrugge, il marchinegno che conosce il suo obiettivo annientandolo”. Distrugge mentre suggestiona con la veracità dichiarata dei propri mitologemi indecifrabili. Altera le coscienze eccitando le funzioni rappresentativo-emotive e inibendo quelle critico-intellettive. «Diviene un congegno pericoloso sul piano ideologico e politico [...] quando ci si lascia ipnotizzare da essa. Dunque: quando ci si lascia subire la sua indubbia forza fascinatória – quando si accetta la sua esortazione: “Non badate tanto al mio modo di funzionare, quanto alla mia essenza”»⁴⁰.

³⁹ F. Jesi, “Gastronomia mitologica. Come adoperare in cucina l'animale di un Bestiario”, in *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura contemporanea*, Einaudi, Torino 1979 (nuova edizione a cura di A. Cavalletti, Einaudi, Torino 2001), pp. 176-177,

⁴⁰ F. Jesi, “Conoscibilità della festa”, cit., pp. 108-109.

La fame di miti non è mai sazia. Fame del “colore vivo” che essi prendono da morti, divenendo totalmente commestibili per ogni bocca. Perciò è pericolosa, perché cede alle forze di conservazione delle dominanti sociali che installano le macchine mitologiche e ne congegnano le modalità di funzionamento: così si resta suggestionati e “alimentati” dalla loro sedicente essenza, affermata come presente da sempre anche se lontanissima. Si viene trascinati dal motore immobile che trasforma la loro energia nella produzione linguistica della loro idea. L’astuzia della macchinazione mitologica ipnotizza al *primum* – come dicevo, l’Origine – sino a non dovervi credere proprio in quanto inconoscibile e dunque necessario di nessuna spiegazione, a «renderlo apparentemente inesistente», inducendo invece la fede soltanto nelle macchine, effettivamente operative e mistificanti.

Se v’è una resistenza alla fascinazione mitologica, essa deve quindi impedire una duplice sostanzializzazione: non soltanto del mito ma anche della macchina mitologica stessa, sulla cui provvisorietà Jesi non smette di insistere. La macchina mitologica è tale, cioè mitologica, non perché serva a conoscere l’esistenza o l’inesistenza dei miti ma in quanto rientra essa stessa fra i materiali della mitologia. «Simultaneamente oggetto di conoscenza e modo di conoscere»⁴¹, la macchina mitologica rientra nell’unica trama materiale dove le forze mitopoietiche altro non sono che energie relazionali tra figure di per sé prive di alcun significato “sostanziale”, “vero”. Posseggono mille significati diversissimi che sono in grado di “sopportare” senza doverne attingere uno vero e ultimo. A fare la macchinazione mitologica, e la sua potenza distruttrice, sono – riprendo il termine focalizzato inizialmente da Jesi – le «connessioni» che essa stessa produce. Come sappiamo, connessioni che rivestono e circoscrivono il centro, il *punctum* di uno svuoto d’essere fiorente nei suoi “contorni”. Là dove significati in trasformazione sopravvengono con la forza autoimpositiva

⁴¹ “Introduzione”, dattiloscritto inedito con correzioni a mano pubblicato assieme ad altri inediti in *Cultura tedesca*, 12, (1999), pp. 91-94: qui p. 93.

e autolegittimantesi del mito più antico. Forza di una “idea senza parole”⁴².

⁴² Cfr. F. Jesi, *Cultura di destra. Con tre inediti e un'intervista*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2011, pp. 111-232.